

LE LUSOTROPICALISME COMME DISCOURS DE L'AMOUR DANS LA SERVITUDE

Le lusotropicalisme n'est pas, ou n'est plus depuis longtemps, une simple thèse sociologique. L'étonnant destin politique et idéologique de ce courant de pensée permet de l'envisager rétroactivement, disons, comme un discours formalisant le génie d'un peuple, à travers l'éloge de son épopée coloniale. On conçoit que l'analyse d'un tel discours se heurte à de nombreuses difficultés, compte tenu des enjeux passionnels qui accompagnent son énonciation sur la scène idéologique, politique, ou même scientifique. Car les thèses « lusotropicales » font encore aujourd'hui l'objet d'une croyance, éventuellement implicite ou méconnue comme telle, puissante ou insidieuse, mais assez partagée parmi les élites lusophones. Il s'avère donc délicat, souvent, de relever les équivoques des thèses lusotropicales par l'analyse sans risquer d'affecter la représentation intime que beaucoup se font encore de leur identité collective, en particulier parmi les membres de la société où ce discours fut d'abord inventé, c'est-à-dire au Brésil. La tentative d'en parler ici est d'autant plus hasardeuse à cet égard que notre propos ne résulte pas d'une analyse des textes, ni même des thèses lusotropicalistes, de leur signification ou de leurs effets dans les domaines politique, artistique ou social.

L'objet des recherches que j'effectue depuis six ans au Brésil n'a aucun rapport avec le lusotropicalisme. La réflexion ci-dessous s'est imposée à l'occasion d'une rencontre personnelle avec ce discours, dans la mesure où celui-ci paraissait s'énoncer quotidiennement dans les propos de la vie commune, publique, privée ou professionnelle au Brésil, c'est-à-dire dans l'opinion, sous une forme dépouillée de toute visée scientifique. La présente tentative d'objectivation du discours lusotropical fut donc entreprise, au départ, à fins de clarification strictement personnelle. C'est cette expérience intellectuelle, toute individuelle, telle qu'elle dut être formalisée pour raisonner les conditions de l'exercice de ma profession d'anthropologue pendant mon séjour au Brésil, qu'il s'agit de relater ici.

Peu fondées académiquement, je veux croire néanmoins que les observations ci-dessous ne résultent pas de la simple confrontation erratique des « regards » brésiliens et européens, lusophones et français. Notons d'ailleurs, sur ce point, que la présente interprétation s'imposa après quatre années de séjour au Mozambique – la situation dans ce pays

ayant été mon thème de recherches pendant dix ans, avant de venir au Brésil –, et que c'est à la lumière de cette double expérience interne à l'ancien empire colonial portugais que certains traits de l'opinion brésilienne s'avèrent assez troublants pour stimuler la réflexion. Je présenterai donc – en m'exprimant à la première personne – ce qui m'a surpris en traversant l'Atlantique, puisque c'est en m'efforçant d'interpréter cet « étonnement » au passage d'un continent à l'autre que je fus conduit à réfléchir sur le lusotropicalisme dans les termes un peu particuliers qui fournissent son titre au présent travail : comme discours de l'amour dans la servitude.

Je n'entrerai pas dans le détail des analogies et des différences entre le propos savant de Gilberto Freyre, créateur du lusotropicalisme, et celui, plus naïf, de l'opinion commune. Les deux discours peuvent d'ailleurs varier sensiblement dans le détail de leurs contenus manifestes, jusqu'à paraître éventuellement contradictoires. Il suffit de retenir que ces propos divers, dans leurs formes et leurs significations apparentes, n'en révèlent pas moins, me semble-t-il, l'existence d'un désir commun identique. On pourrait formuler ce point de façon abrupte : le discours du savant et celui de l'opinion laissent entendre en effet qu'il est possible, et qu'il est beau, de s'aimer dans la servitude, entre maîtres et esclaves, dominants et dominés ; l'un et l'autre suggèrent aussi, et peut-être surtout, que les Brésiliens parviennent mieux que les autres peuples à s'aimer de la sorte, ce qui les rend eux-mêmes, et entre tous, aimables.

Mais comme on va le voir, ce sont les impasses et les apories de l'opinion commune sur l'histoire coloniale portugaise qui permettent de dégager le principe de cet étrange amour.

Qui colonise qui ?

La situation coloniale mozambicaine présentait naguère un dispositif assez simple et classique en Afrique : il existait d'un côté les colonisateurs européens, et de l'autre les anciens habitants de cette région de l'Afrique. En 1975, ces derniers expulsèrent les colonisateurs, et tentèrent d'édifier leur nation, à l'intérieur des frontières de l'ancienne province portugaise du Mozambique dont ils avaient hérité. Les anciens colonisés parvinrent à édifier un État, sinon une nation, et entrèrent indépendants, pourvus d'un drapeau et d'un siège à l'Organisation des nations unies, dans le concert du monde. Ce fut donc, comme partout ailleurs en Afrique – n'était l'Afrique du Sud – et dans beaucoup d'autres parties du monde, la décolonisation...

Rien là que de très banal, et il n'y aurait pas lieu de rappeler les faits si au Brésil justement, comme dans toute l'Amérique, les choses s'étaient passées ainsi, et si l'interprétation collective du fait colonial surtout, n'y avait fait l'objet d'un si profond distord. Les administrations des métropoles coloniales se retirèrent d'Amérique comme elles le firent d'Afrique – bien avant qu'elles ne le fissent en Afrique d'ailleurs – mais les colons, le vaste peuple des colonisateurs européens du territoire américain, restèrent pour toujours sur le continent, et il ne viendrait à l'idée de personne d'imaginer qu'ils pussent jamais en sortir. Autrement dit, il n'y a jamais eu de décolonisation en Amérique, au sens commun du mot... Pourtant, je suppose que cette distinction (entre les histoires coloniales

africaine et américaine) me parut trop triviale à mon arrivée au Brésil, que son évidence était trop massive pour retenir mon attention. Comme je venais d'Afrique, le Brésil offrait un autre monde sans doute, mais je demeurais sincèrement captif, les premières semaines au moins, de ce que l'histoire américaine véhicule d'imageries flamboyantes et de charme affranchi. Plusieurs mois passèrent, après mon arrivée à Belém, avant que je ne perçoive que quelque chose d'obscur demeurait enfoui au creux de la représentation commune du fait colonial américain. Notons, pour l'anecdote, que je m'en suis rendu compte pour la première fois lorsqu'une étudiante me demanda s'il y avait beaucoup d'Indiens au Mozambique¹.

Je dissimulai ma surprise et répondis, bien sûr, que les populations avec lesquelles travaillent les anthropologues au Mozambique ne sont pas des Indiens... Mais je souhaitais surtout montrer à la jeune femme, pédagogiquement, que les populations africaines dont la vie sociale fait l'objet de nos recherches composent ce qu'elle eût probablement appelé le « peuple ». C'est-à-dire qu'elles composent cette instance au nom de laquelle est énoncé, là-bas, le discours du gouvernement des États, au Mozambique comme dans toute l'Afrique. Je me souviens parfaitement que je saisisais alors pour la première fois, en contrepoint de mon propre argument, à quel point les Amérindiens sont séparés de ce qu'on appelle le « peuple » au Brésil : les premiers habitants du continent ne font pas partie de la population de référence invoquée à l'énonciation du nom de cette instance. Tout un chacun parle du peuple ou en son nom, au Brésil comme ailleurs, mais nul ne songe à y inclure les Amérindiens. Les indigénistes moins encore que les autres, peut-être, puisqu'ils ont en charge de formaliser le sens de cette séparation, en lui garantissant une signification humaniste.

On peut être assez précis sur ce point : le mot « peuple » désigne et engage au Brésil la population des descendants des colons et des esclaves qu'ils ont jadis importés. Des femmes amérindiennes pouvaient y être incluses naguère, dans la mesure où elles avaient préalablement été raptées ou désocialisées, sous quelque forme que ce fût, éventuellement violées, pour être resocialisées avec leurs enfants à l'intérieur de la société coloniale : c'est-à-dire à l'extérieur de la société amérindienne. Mais les Amérindiens, pour autant qu'ils perpétuent les liens sociaux de leurs groupes, sont exclus du peuple. Il s'agit là encore d'une observation triviale au Brésil... Mais elle conduit à admettre dans le déploiement, de sa logique, une définition préliminaire de l'Amérique dont je n'avais pas pris toute la mesure en débarquant d'Afrique, une définition jamais démentie par la suite au fil de mon séjour : les peuples américains, ceux des États-Unis, du Canada, de l'Argentine ou du Brésil, etc., sont des peuples de colonisateurs sans colonisés. Ils occupent des territoires qui peuvent aujourd'hui encore abriter des populations qui les ont précédés dans le temps sur le territoire, mais ces véritables « colonisés », si l'on peut dire, n'ont et n'auront jamais d'accès possible à la représentation, sinon à la condition, de colonisés.

Fort de mes expériences européenne et africaine, je n'en demeurais pas moins mal à l'aise pour appréhender la situation américaine, pour

1. La question n'était pas si étrange, puisque cette étudiante avait assisté quelques jours auparavant à une séance de cinéma, où un film (Les Dieux sont tombés sur la tête) mettait en scène un Bushman du Botswana dont le comportement, relativement aux populations régionales de langue bantoues, pouvait en effet rappeler l'imagerie amérindienne.

embrasser intuitivement la sociologie de ce gigantesque front de colonisation européen : les vastes espaces d'un continent entier avaient été promis, par la conquête territoriale, au peuplement d'Européens hantés par la certitude d'une sorte de légitimité d'essence. Ces derniers avaient tout gagné – ils s'étaient emparés du continent –, mais les choses n'étaient pas si simples. Comment ces gens avaient-ils conçu et élaboré ensemble, au fil des derniers siècles, les principes légitimant l'existence sociale de leur collectivité, au total si scabreuse ? Venant d'Afrique par exemple, il me fallut plusieurs mois avant de comprendre, admettre et défendre le bien-fondé de l'institution des Aires indigènes... Car il fallait comprendre d'abord que les populations indigènes n'étaient et ne pouvaient pas être regardées comme colonisées en Amérique : plus précisément, il fallait découvrir au préalable que la seule définition sociologiquement adéquate de l'existence sociale des Amérindiens, aux yeux des peuples américains colonisateurs, consistait à dire ou laisser entendre que ces Indiens étaient des intrus sur leurs propres terres. Alors seulement en effet, on pouvait comprendre aussi que ces populations et leurs territoires devaient être rigoureusement protégés comme tels, par la loi.

Pourtant, l'appréhension de ce trait général de la configuration coloniale américaine ne règle rien. Car comment interpréter alors les propos des nombreux amis brésiliens, parfois mes collègues, qui affirmaient par ailleurs que leur peuple avait été lui-même « colonisé » ? De très nombreuses personnes en effet, sans nier que leur peuple fût composé de colonisateurs-sans-colonisés – qui avaient importé le travail servile de l'extérieur –, s'exprimaient en même temps, sans remarquer la moindre contradiction, exactement comme s'il avait existé une sorte de « peuple » ou d'« entité brésilienne » indépendante de la colonisation, qui eût préexisté à celle-ci avant d'en devenir elle-même la victime. Ils parlaient alors avec le sentiment d'une évidence non moins grande que lorsqu'ils admettaient être eux-mêmes des colons, quelques minutes auparavant. La même passion qui accompagnait la commisération ou l'indignation devant le constat d'un Brésil malheureux et colonisé pouvait habiter la dénonciation, sinon l'auto-flagellation, devant l'existence inverse d'une collectivité brésilienne cruellement prédatrice. De grands intellectuels pouvaient se prendre dans les rets de cette aporie, fût-ce le temps d'un lapsus, et ce dernier attestait finalement que les raisons de l'étonnement, les premiers temps de mon séjour, n'étaient peut-être pas si triviales.

Le Brésil, comme entité imaginaire « colonisée », était d'ailleurs si intemporel dans l'esprit de mes interlocuteurs que certains étaient convaincus que leur pays, aujourd'hui encore, était « colonisé ». Ils usaient du mot « colonisé » métaphoriquement probablement (sans toujours l'admettre) ; mais la métaphore du colonisé, fût-ce pour exprimer la misère et la dépendance du Brésil, était tout de même formulée par des gens qui parlaient au nom d'un peuple de colons, et ce parallogisme, fût-il de pure rhétorique, était difficile à admettre pour qui venait d'Afrique. Par ailleurs, il démontrait une fois de plus que les populations envahies, désocialisées, massacrées ou indéfiniment repoussées avant d'être encloses dans leurs réserves, les Amérindiens, ne pouvaient décidément pas accéder à la représentation de leur propre condition de colonisés : les colonisateurs eux-mêmes leur en avaient dérobé jusqu'au label. C'est cette entité brésilienne imaginaire qui doit retenir notre attention ici.

La folklorisation

Deux observations peuvent être faites, de façon tout empirique et descriptive, à propos du parallogisme très répandu qui vient d'être évoqué, touchant la représentation commune du Brésil et de son histoire coloniale.

En premier lieu, le Brésil imaginaire fait l'objet d'une passion assez singulière, car chacun admet volontiers qu'il s'agit d'un sentiment d'amour porté à la représentation collective de soi. Tout étranger doit prendre son parti, au Brésil, de l'existence d'un « Brésil adorable » comme d'une réalité sociologique, imaginaire mais puissante, et dont il ne semble pas qu'on puisse rencontrer un équivalent ailleurs. Je n'ai jamais éprouvé pour ma part l'existence d'un « Mozambique adorable », ni d'une « France adorable », pas plus d'ailleurs, semble-t-il, que d'un « Portugal adorable ». Or c'est un fait qui requiert d'être reconnu, et respecté comme tel, avant de pouvoir être compris : lorsqu'elles parlent de leur peuple ou en son nom au Brésil, un grand nombre de personnes semblent éprouver de l'adoration pour l'image qu'elles se font de son âme.

En second lieu, cette image aimée est intemporelle ou, si l'on préfère, profondément déshistoricisée. On peut s'interroger sur le fait que très peu de gens connaissent l'année de leur propre indépendance, que pratiquement personne ne connaît la date, ou même la simple existence, des combats que leurs ascendants nationaux, comme colonisateurs, ont livrés aux Amérindiens – ni même le nom de ces populations amérindiennes, alors même elles habitent depuis plus de vingt ans dans leur voisinage –, ce qui se vérifie aisément aujourd'hui en Amazonie. La question n'est pas anecdotique, car les inconséquences de l'instruction publique paraissent moins en cause, ici, que l'inutilité de ces références dans la formalisation commune des discours publics, politiques, culturels ou sociaux, tels qu'ils sont véhiculés par exemple dans les médias contemporains. Pour les mêmes raisons, peu de gens savent la date de l'abolition de l'esclavage (même en tenant compte d'une rémission temporaire de l'amnésie, du fait des récentes commémorations du centenaire). Nul ne nie l'existence de ces événements mais, simplement, ces derniers semblent ne revêtir aucune signification dans le cours ordinaire de la vie publique. Beaucoup connaissent bien sûr les faits et les dates, et ils y réfléchissent dans les milieux académiques ou au sein de l'élite instruite². Mais un tel savoir, s'il révèle chaque fois l'existence d'une érudition individuelle, n'engage jamais celle d'une mémoire collective.

Aucun de ces événements, seraient-ils objectivement fondateurs de l'existence sociale du Brésil – la conquête, l'indépendance, l'esclavage –, ne semble donc admettre quelque signification que ce soit dans la formulation de ces discours publics qui mobilisent la représentation collective de soi autant qu'ils l'étoffent et la construisent. Comme s'il fallait admettre l'existence d'une tendance mystérieuse dans la représentation commune, garantissant la négation et le refoulement continus des conflits, y compris les plus fondamentaux. Comme si tous étaient assujettis à l'exigence ou au désir de façonner une représentation collective de soi résolument

2. On peut affirmer, cependant, qu'il n'existe pas de savoir sur les questions amérindiennes à l'extérieur des milieux spécialisés.

unanimiste. Comme si tous étaient soumis, enfin, à la nécessité de neutraliser l'histoire, ou même de trancher plus franchement encore, en effectuant une pure et simple ablation symbolique de l'histoire dans la culture.

Retenons les trois particularités qui viennent d'être exposées, qui contribuent à la mise en œuvre collective d'un tel dispositif imaginaire et symbolique : négation des conflits, ablation de l'histoire dans la culture, représentation unanimiste de soi.

Ces trois propriétés se présentent en effet comme les composantes d'une définition anthropologique assez rigoureuse du folklore. Lors de mon séjour, de fait, je fus vite enclin à envisager que si l'histoire intervenait dans la représentation collective de soi au Brésil, c'était foncièrement dans la figure du folklore. On m'opposa souvent, dans les conversations, la présence évidente de l'histoire au cœur même de cette manifestation folklorique entre toutes qu'est le carnaval ; on pouvait s'enchanter en effet de l'exhibition des perruques poudrées du XVIII^e siècle ou des plumes d'Amérindiens sur les corps du peuple du carnaval annuel : c'étaient là incontestablement des traces, des signaux d'histoire. Mais ce n'étaient que des images, non des signifiants, et hors le carnaval, c'est-à-dire plus généralement hors le folklore, il ne semblait pas qu'il pût exister d'histoire collectivement accessible et pensable dans la culture commune. L'histoire avait laissé des empreintes, muettes ou indéchiffrables comme il est de règle dans le folklore – puisque sa fonction est précisément de la rendre impensable –, mais ce folklore métamorphosait du même coup l'histoire en une sorte de livre d'images enfantin, colorié (ou à colorier), captivant assurément, mais dépourvu de texte. L'histoire demeurait accessible et imagée dans le folklore quoi qu'elle y fût impensée et impensable, et elle semblait bien demeurer collectivement inaccessible hors du folklore.

Il convient pourtant d'insister ici sur un point. Ce qui paraissait étrange, ou nouveau pour moi en l'occurrence, n'était pas l'existence du folklore – il existe partout. La nouveauté résidait plutôt dans le fait que le folklore n'était pas confiné, comme c'est le cas d'ordinaire, dans la confection d'images destinées à l'extérieur, pour l'étranger. Ces images semblaient coïncider avec la représentation collective que les populations se faisaient d'elles-mêmes, à « usage interne » si l'on peut dire : comme si elles avaient cru réellement qu'il n'était d'autres images d'elles-mêmes, socialement accessibles et efficaces, que folkloriques, comme si elles n'en avaient jamais connu d'autres. Et ces images enchantées se présentaient bel et bien comme la matrice de l'expression publique d'un très grand nombre de mouvements sociaux.

Il n'est guère possible de s'étendre, ici, sur ce qui conduit les *seringueiros*, par exemple, à se transformer (déguiser) en écologistes amoureux de la forêt pour se faire entendre sur la scène publique ; sur ce qui mène certains Amérindiens à jouer le rôle de l'« *indio* », à en rajouter éventuellement sur les plumes ou l'ingénuité farouche, devant les caméras de télévision ou dans les couloirs de l'édifice de la FUNAI (Fundação nacional do Índio), pour faire reconnaître eux aussi certaines de leurs aspirations, ou parvenir simplement à les rendre audibles sur la scène publique... Que dire encore de cette figure du pauvre aimable, entre les innombrables figures de la misère aimable, qu'est le pauvre « sans terre » ? Que dire enfin du carnaval lui-même ? Pourquoi ces moments de grande étreinte collective, où les

populations parviennent à mettre en scène le Brésil adorable, à se regarder et à s'aimer passionnément en lui, doivent-il fatalement coïncider avec un triomphe périodique du folklore national ?

L'opération d'ablation de l'histoire dans la culture est une affaire trop complexe et trop grave, d'une certaine façon, pour être traitée ici en quelques mots. Mais nous pouvons du moins risquer une définition, qui pourrait d'ailleurs être regardée comme une simple observation empirique : s'ils veulent être entendus sur la scène publique, les membres de ces mouvements sociaux sont tenus de faire la preuve préalable que, bien qu'ils soient ce qu'ils sont (bien qu'ils soient Amérindiens, Noirs, pauvres...), ils méritent d'être aimés. La suspension de la reconnaissance à cette exigence de figuration aimable paraît bien être une condition préalable à la légitimation publique de toute existence sociale au Brésil. En ce sens déjà, tous semblent devoir se conformer aux exigences d'un grand bricolage culturaliste, unanimiste et national. Nombre de Brésiliens souffrent des effets de cette règle douloureuse, si malaisée à formuler dans le discours, et s'abandonnent parfois au constat fataliste selon lequel les mouvements sociaux, chez eux, seraient condamnés à se battre indéfiniment à l'intérieur d'une sorte de grand « ventre mou ». On conçoit en effet que certains soient enclins à baisser les bras, lorsqu'ils constatent que le seul débat public autorisé se présente chaque fois comme une confrontation enchantée, tout débat de fond, qui serait le théâtre d'une argumentation conflictuelle, étant collectivement censuré. L'affaire est grave à leurs yeux, car le gouvernement n'est pour rien, naturellement, dans l'exercice d'une telle censure – ce serait trop facile : la censure semble procéder de la culture elle-même.

Tel serait, grossièrement brossé, un tableau de l'« étonnement » et des interrogations suscités par mon passage de l'Afrique à l'Amérique... Je ne puis guère proposer d'explication à ce qui se présente encore à mes yeux comme une énigme. Mais nous pourrions néanmoins reprendre la question à présent, en retenant dans l'argumentation qui précède, l'usage qui y fut fait du mot « amour ». On verra comment le recours à cette catégorie, guère prisée des sciences sociales, pourrait être indispensable à l'esquisse d'une interprétation systématique du lusotropicalisme. Je proposerai pour ce faire de retourner un instant au Mozambique, et d'introduire mon propos en l'illustrant par une histoire drôle entendue en 1981, de la bouche d'une militante marxiste-léniniste du Frelimo, d'origine portugaise.

Une histoire drôle et sa morale

C'est l'histoire d'un colon portugais qui pêche en compagnie de son domestique mozambicain. La scène est paisible. Mais bientôt le jeune homme commence à chanter, à battre le rythme sur les flancs du bateau, et fait fuir le poisson, de sorte que le Portugais, furieux, l'injurie, s'empare d'une rame et le frappe pour qu'il se tienne tranquille. Le silence revient. Mais, peu après, le serviteur recommence, effraie le poisson, et provoque la même réaction brutale de son maître. Silence encore... Puis une troisième fois le jeune homme chante et danse dans la barque, tant et si bien qu'il tombe à l'eau. Alors le Portugais n'hésite pas une seconde : il plonge et sauve la vie de son domestique.

Maintenant c'est un Anglais qui pêche en compagnie de son *boy*, quelque part en Rhodésie (on peut le supposer, à l'époque). Même scène : le jeune homme chahute et éloigne le poisson... Mais l'Anglais, moins brutal que son voisin portugais, porte simplement un doigt aux lèvres en faisant « chut ». Silence... Mais le *boy* se contient mal et chante encore en tapotant sur les plats-bords, et l'Anglais porte une seconde fois son index devant la bouche : « chut ». Silence... Enfin le garçon s'agite tant qu'il passe par-dessus bord. Alors, une dernière fois, l'Anglais porte son doigt à ses lèvres en faisant « chut », et laisse son domestique se noyer sans tourner la tête.

À l'époque, je n'avais guère prêté attention à cette « histoire drôle », qui semblait une simple curiosité culturaliste³. Je n'y avais pas repéré l'indice de cette idéologie lusotropicale, telle que j'allais précisément la retrouver plus tard au Brésil : le discours de l'amour dans la servitude. Car la plaisanterie était un fragment de ce discours, une pièce de choix au demeurant : en valorisant le colon portugais face à l'Anglais, elle valorisait nettement, en réalité, l'amour dans la relation entre dominants et dominés, par opposition à la cruelle indifférence de l'Anglais. L'un et l'autre étaient colons, mais la militante marxiste-léniniste qui rapportait l'histoire drôle invitait ses auditeurs à relever une distinction capitale à ses yeux : le Portugais avait des façons plus brutales que son voisin anglo-saxon, mais il sauvait la vie de son colonisé tandis que l'autre, qui ne frappait pas, plus civil en apparence, le laissait mourir sans un regard.

Ce colon portugais n'est pas antipathique finalement, puisqu'il châtie tout en protégeant et sauvant la vie de sa victime. Il s'agit bien entendu ici d'une figure paternelle pure, simple et cristalline, car on ne voit guère comment nous pourrions mieux définir la fonction du père qu'en lui assignant ces deux propriétés : le père est celui qui délivre tout à la fois le salut et le châtiment. L'auditeur de la plaisanterie était donc supposé entendre qu'il entraînait une part d'amour dans la servitude coloniale portugaise. Un amour inégalitaire sans doute, puisqu'il se déployait sur le registre d'un lien pseudo-paternel ou filial, mais un amour quand même.

L'amour et l'indifférence dans la servitude

Or les américanistes savent bien que les formes de domination et de servitude à l'œuvre au Brésil entretiennent l'existence, jusqu'à nos jours, d'une population de patrons qui ressemblent à s'y méprendre au colon portugais de la plaisanterie. Ces gens dominant sous une forme volontiers qualifiée d'« archaïque » ; mais pour ce qui nous préoccupe ici, on retiendra que leur légitimité provient de leur capacité à mobiliser l'amour de ceux qu'ils dominent, à incarner la loi auprès d'eux, ce qui suppose la capacité de susciter la foi dans leur parole. Ce sont des paternalistes, c'est-à-dire que leur autorité n'est pas contractuelle et dépend de leur seule parole. Celle-ci ne peut faillir car elle est la seule garante de la loi des patrons – il n'y a pas

3. Les anciennes colonies demeurent un foyer de prédilection du culturalisme. La tradition universitaire des États-Unis est à cet égard très riche. Dans les anciennes métropoles coloniales, lorsque les thèses culturalistes ne contribuent pas à la formalisation d'un discours raciste, elles trahissent souvent la propension inverse à cultiver, non sans véhémence, le sentiment de culpabilité coloniale. Dans un cas comme dans l'autre, toute égalité est prohibée : angélique chez les belles âmes, méprisante ou haineuse chez les méchantes, les deux figures opposées du culturalisme relèvent du racisme.

de loi en dehors d'eux –, faute de quoi la situation peut basculer dans le meurtre des dominés, par les patrons eux-mêmes ou leurs hommes de main, comme on l'observe aujourd'hui encore en Amazonie par exemple.

Au sein d'une population subsistant dans cette forme paternaliste d'autorité et de dépendance, une représentation manichéiste des dominants s'impose mécaniquement aux yeux des dominés, comme inscrite dans la structure de leur servitude : Les dominés voient d'un côté des « bons patrons », qui redistribuent des poussières de richesse sous forme de faveurs, qui punissent éventuellement mais qui sauvent, protègent et méritent l'amour. D'un autre côté en revanche, ils voient les « mauvais patrons » qui exploitent avec une promesse de retour, mais sans retour car ils mentent et ne redistribuent rien. Ils punissent sans sauver personne, et sont naturellement perçus comme diaboliques et méritent la haine.

Lorsque les patrons « archaïques » disparaissent (« bons » ou « mauvais ») comme c'est souvent le cas aujourd'hui, sans être substitués par des dominants « modernes », il n'y a plus guère le choix pour les dominés *abandonnés* : ils s'en remettent directement aux mains du Seigneur, sans la médiation d'un patron mais par la grâce des mouvements charismatiques par exemple. Ils reconquièrent ainsi quelque chose de la loi que les « bons » patrons incarnaient naguère, avant qu'ils ne les abandonnent. D'autres se tournent éventuellement vers les narcotrafiquants, ou quelques patrons illégaux qui redistribuent : ils ne gagnent pas grand-chose sur la loi cette fois, mais ils ramassent du moins quelques poussières de la richesse.

Qu'en est-il alors de l'Anglais ? L'histoire drôle laisse clairement supposer qu'il vient d'un monde où l'amour n'est pas situé au même endroit dans la culture et la vie sociale. Il ne ressemble guère à un père : il ne punit pas, il ne sauve pas, il ne protège pas non plus. L'Anglais n'incarne peut-être rien d'autre finalement, dans la plaisanterie, que la figure de n'importe quel bourgeois normal – à sa façon, un peu victorienne. Le propre d'un tel bourgeois en effet – entendons ici n'importe quel dominant « moderne » – ne réside-t-il pas dans sa capacité à dominer et exploiter éventuellement autrui sous une forme contractuelle, donc impersonnelle ? L'amour ou la haine de ses employés lui sont en effet parfaitement indifférents ; il ne jouit d'aucun charisme paternel ou protecteur, et n'a d'ailleurs aucun désir ni nécessité d'être aimé des gens qu'il domine. En fait, il s'en moque complètement et les dominés le lui rendent bien, eux aussi s'en moquent. La coloration affective d'un tel lien social est certes un peu grise, il n'incite guère au carnaval... Mais d'un autre côté, n'est-ce pas là ce qui permet aux mouvements sociaux de conquérir dans la modernité une autonomie autrement inaccessible ? Ce désenchantement, qui correspond plus précisément à une désérotisation de la vie publique, n'est-il pas une condition majeure de la constitution d'un espace public citoyen ?

Le lusotropicalisme ou l'éloge de l'amour dans la servitude

L'étrange au Brésil, pourtant, n'est pas que la population souffre de l'érotisation de la vie publique. Le même phénomène affecte, peu ou prou, toutes les collectivités n'appartenant pas au dit « premier monde » : partout où le « salaire minimum » – ou tout autre équivalent légal ailleurs qu'au

Brésil – interdit à une majorité de la population de subsister par l'accès légal au marché formel... Chaque fois que les dominés sont exclus du marché et ne peuvent jouir des formes contractuelles de la sujétion autonome moderne, ils sont bel et bien condamnés à chercher, trouver, et aimer s'ils le peuvent, de tels patrons « archaïques » : des protecteurs et redistributeurs de faveurs – seraient-ils narcotrafiquants et hors-la-loi. Le même abandon du peuple par les dominants légaux fait courir en masse les populations derrière le Seigneur ou les redistributeurs illégaux, et on sait que des millions de personnes au Brésil, des centaines de millions dans le monde, sont aujourd'hui la proie de cette alternative... Donc au Brésil comme ailleurs, mais pas plus qu'ailleurs, indépendamment de la loi écrite et du contenu des Constitutions nationales, la mobilisation du travail, mais aussi l'adhésion politique, l'accès aux services de l'État ou aux redistributions publiques ou privées⁴ exigent encore massivement la mobilisation de l'amour des populations. Le fameux « peuple » ne laisse pas d'apparaître comme une population en dépendance structurelle, privée d'autonomie pratique et livrée à la séduction des puissants.

Le mystère du « Brésil adorable », c'est-à-dire de l'amour porté par la collectivité à son image, ne s'éclaire donc pas par la seule vertu du constat de l'érotisation de la vie publique. Nous touchons enfin, sur ce point précis, la question proprement dite du lusotropicalisme. Car ce n'est pas l'existence de l'amour dans les relations de domination et de servitude qui spécifie ce discours, mais plutôt le fait qu'un tel amour y soit envisagé et valorisé comme un authentique trésor national, prompt à devenir le vecteur d'une identité collective. Sur ce point seulement, mais très distinctement, on peut et on doit reconnaître une spécificité culturelle brésilienne. Le principe original de l'idéologie lusotropicaliste réside dans sa capacité de formalisation idéologique d'un tel trésor, c'est-à-dire dans sa capacité à élaborer un argumentaire où se structure, par le discours et dans le discours, le déploiement des représentations collectives du « Brésil adorable » ; il réside aussi dans sa capacité à valoriser et à faire l'éloge continu, dans l'esthétique, de l'érotisation de la vie publique – avec des résultats particulièrement heureux du reste, dans la littérature – ; il réside enfin dans sa capacité à convertir l'argumentaire culturaliste et folklorique en une véritable idéologie nationale. Le fait n'est pas si fréquent dans l'histoire qu'il ne mérite d'être souligné ici. Notons par ailleurs que nous sommes aujourd'hui encore, en tant que chercheurs, moralement engagés dans le phénomène, si l'on veut bien se souvenir que la première ébauche significative de formalisation de cette idéologie a pris la forme d'une thèse sociologique énoncée dans le champ académique.

4. Un mot peut-être sur l'État, dont on pressent qu'il est assujéti à une loi paternaliste analogue bien au-delà des frontières du Brésil. La corruption de ses fonctionnaires, par exemple, est trop répandue et systématique pour être regardée comme l'addition de malhonnêtetés et de cupidités individuelles. Elle peut être interprétée en revanche comme l'effet marginal d'un dispositif structurel de redistribution clientéliste, qui contredit le principe et les fins formelles des institutions sans doute, mais qui redistribue bel et bien, positivement, au sein des réseaux de clientèle : seraient-ce des poussières de richesses là encore (outre des postes de travail ou l'accès aux services publics)... On conçoit que ces dispositifs clientélistes mobilisent, eux aussi, l'amour des « freguezias » d'État ou des clientèles et « corrais » électoraux. Ils subvertissent inexorablement les discours en vertu desquels chaque institution légitime son existence, tout en déterminant la forme populiste de la quasi-totalité des discours politiques énoncés au Brésil, par exemple, où le mot « amour » se révèle être un maître-mot.

Le discours étant constitué, formalisé et solidement reconnu au Brésil et à l'étranger, on imagine assez aisément comment le Portugal, la vieille métropole, put en faire bon usage pour chanter le génie colonial de son propre peuple – portugais – et légitimer l'existence péricapitaliste de son empire – qualifié lui aussi, parfois, d'« archaïque ». On comprend bien, surtout, que ce discours ait permis à la population portugaise coloniale, bien au-delà du Brésil, de parvenir à son tour à s'aimer collectivement elle-même : l'histoire drôle mozambicaine relevait de plein droit de ce discours, et elle était un réconfort, même pour la militante marxiste-léniniste anticoloniale du Frelimo – il est vrai qu'elle était blanche, et on peut douter qu'un militant noir du même parti, un colonisé, eût raconté la même histoire.

Mais ce discours n'est pas né au Portugal. Il fut inventé au pays de l'« homme cordial » dont la capitale n'est pas Lisbonne mais quelque part entre Rio de Janeiro et Salvador de Bahia ; au pays de la « colonisation interne » aussi, dont la capitale est Brasilia. Il est né dans un pays indépendant, lorsque l'ancienne colonie s'est abîmée dans un miroir en cherchant à dégager les traits de sa propre image, entre les deux guerres, sans que je sache dire les raisons de la puissance extraordinaire de sa captivation imaginaire : pourquoi s'est-elle absorbée si passionnément dans l'adoration de son image⁵ ? Quoi qu'il en soit, le discours des habitants de l'ancienne colonie s'est rarement soustrait jusqu'à nos jours aux exigences du folklore unanimiste. On pourrait d'ailleurs proposer une définition de l'« homme cordial » qui réponde assez scrupuleusement à la règle de folklorisation énoncée plus haut : l'« homme cordial » est-il autre chose, en effet, que l'homme archaïque qui – bien qu'il soit archaïque – il mérite d'être aimé ?... L'œuvre de Jorge Amado en témoigne à sa manière, car, s'il est conforme aux règles universelles de l'art romanesque que certains personnages se comportent comme la lie de l'humanité – tricheurs, prépotents, lâches, cupides, assassins, veules... –, le fait qu'il leur soit tout pardonné pourvu qu'ils soient cordiaux relève d'une esthétique strictement locale (latino-américaine). Le désaveu, dans l'esthétique de cet auteur, ne pourrait guère frapper que les personnages ignorant les coordonnées du génie local, insensibles à ses séductions et ne sachant donc pas respecter les règles du jeu cordial : ceux qui ne révèlent aucune grâce dans le crime et le mensonge.

Un discours anti-démocratique

Dès lors, il a tout intérêt à être aimé, l'« homme cordial », car dans son cas il s'agit en effet d'une question de vie ou de mort. Si la lutte pour la citoyenneté et l'éthique devait être victorieuse au Brésil, si on devait parvenir à y séparer un jour les dominants et la loi, autrement dit à assumer les conditions symboliques de la citoyenneté, donc d'une désérotisation de la vie publique, alors l'« homme cordial », ou plus précisément *son discours*,

5. J'ignore pourquoi ce discours est né au Brésil. On pressent bien les coordonnées coloniales, périphériques et américaines de cet éloge de l'érotisation... Mais pourquoi un discours analogue ou équivalent ne fut-il pas inventé dans l'ancien empire espagnol par exemple ? Pourquoi n'existe-t-il pas d'« hispanotropicalisme ».

perdrait beaucoup de son crédit. Ce ne serait peut-être pas si triste, néanmoins, car l'opposé de l'amour dans la servitude – le contraire du paternalisme – n'est pas seulement l'indifférence dans la servitude mais l'actuelle idéologie ultralibérale, par exemple, incarnée fortuitement dans l'histoire drôle mozambicaine par ce malheureux pêcheur anglais de Rhodésie... En principe, l'envers de l'amour dans la servitude, c'est d'abord l'amour dans la liberté et dans l'égalité. Il est intéressant de noter que les philosophes des Lumières ne s'étaient pas contentés de penser tout cela dans le détail, il y a plus de deux cents ans, mais qu'ils avaient aussi donné un nom à cet amour-là : un nom bien fait pour subvertir les œuvres et les fictions paternalistes, puisqu'ils l'appelaient fraternité.

Février 1997

Christian GEFFRAY

ORSTOM/Département MAA, Paris